54e ANNÉE (6e SÉRIE) N° 40 7 OCTOBRE 1937

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

Mgr A. ROZIER
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
Docteur en Théologie, Chanoine titulaire de Langres
DIRECTEUR

Chronique de Théologie

(Suite)

IV. Religion, Révélation, Eglise. — 1. E. Magnin : *Religion (Dict. de théol. cath.).* — 2. N. Iung : *Revelation (Id.).* — 3. H. Pinard de la Boullaye, S. J. : *L'Ecriture Sainte est-elle la règle unique de la foi ?* — 4. L. Bernacki : *La doctrine de l'Eglise chez le cardinal Hosius.*

V. Vie morale et surnaturelle. — 1. A.-D. Sertillanges, O. P. : *La Béatitude (Somme théologique* de S. Thomas). — 2. H.-D. Noble, O. P. : *La vie pécheresse.* — 3. A. Michel : *Résurrection des morts (Dict. de théol. cath.).*

VI. Théologie sacramentaire. — 1. H.-D. Simonin, O. P., et G. Meerssseman, O. P. : *De sacramentorum efficientia apud theologos Ord. Præd.* — 2. Louis Brigué : *Alger de Liège : un théologien de l'Eucharistie au début du XIIe siècle.* — 3. M. Lepin : *La Messe et nous.* — 4. F. Charmot, S. J. : *Le Sacrement de l'Unité.*

VII. Manuels et textes. — 1. F. Boulenger : *Doctrine catholique* (Cours supérieur). — 2. J. Raimond : *Introduction : De la vérité à la vie.* — 3. P. Lumbroras, O. P. : *De fide.* — 4. J. Hermann, C. SS. R. : *Institutiones theologiæ dogmaticæ.* — 5. J.-H. Waszink : *Carmen ad Flavium Felicem de Resurrectione mortuorum et de Judicio Domini.* — 6. B. Roland-Gosselin : Bibliothèque augustinienne, *La Morale chrétienne.*

IV. — Religion, Révélation, Eglise

Le traité *De vera religione*, qui forme la première partie de la théologie fondamentale, aurait besoin d'une refonte sérieuse. Dans son excellent *Manuel,* M. Hervé a déjà donné un coup de barre. Le problème de la religion, très complexe, parce qu'il relève de multiples sciences morales et philosophiques, ne devrait être qu'un préambule. La *révélation,* qui nous conduit à la connaissance de la religion *révélée,* est une science spécifiquement théologique : c'est même *la* théologie considérée sous son aspect formel le plus général, préparant vraiment et directement l'enseignement de chaque dogme pris en particulier, y compris le dogme de l'Eglise. Qu'on veuille bien se souvenir du beau livre du P. Gardeil, *Le Donné révélé et la théologie.*

La disposition alphabétique du *Dict. de théol. cath.* a imposé aux rédacteurs l'obligation de traiter, en deux articles différents, l'un, les sujets se rapportant à la *religion*, l'autre, plus brièvement — nous dirons tout à l'heure pourquoi — les questions relatives à la *révélation.* Ainsi, par la force même des choses est fournie l'indication de la place réservée, dans la propédeutique au préambule *De religione,* et à la thèse théologique *De revelatione.*

1. — L'auteur de l'article *Religion,* M. le chanoine Magnin, use d'une méthode strictement scientifique. Après avoir défini « le mot et la chose » (t. xiii, col. 2182-87), il expose « les données de l'ethnologie et de la sociologie sur l'origine et la nature de la religion » (col. 2187-2244), puis « les données de la psychologie » sur le même sujet (col. 2244-92), enfin « les diverses religions, » hiérarchisées d'après leur valeur (col. 2292-2306). L'étude est complétée, au point de vue de la morale catholique, par un bref article de M. Amann sur « la vertu de religion. »

On le voit immédiatement : le point de départ n'est plus abstrait et dogmatique, comme dans la plupart de nos traités d'apologétique, qui relèguent *les religions* en un appendice. L'auteur s'élève de la considération concrète et scientifique des religions à l'étude dogmatique de *la religion.* C'est la bonne méthode : envisager d'une manière objective le fait religieux pris en lui-même, avant de recourir à l'enseignement de l'Eglise, qui doit aider à parfaire la discrimination, déjà ébauchée par la raison, entre l'erreur et la vérité. La doctrine catholique, telle que l'a proposée et définie le concile du Vatican, se trouve ainsi être l'aboutissement et le couronnement d'une enquête scientifique (col. 2286-2292). Ici, M. M. souligne opportunément que « ce n'est qu'en recourant directement à la métaphysique qu'on peut établir l'origine première de la religion. Cette origine est de Dieu même » (col. 2286). Méthode inductive préparant et appelant la méthode déductive : méthode complète et parfaite.

En exposant les données de l'ethnologie et de la sociologie sur l'origine et la nature de la religion, M. passe en revue les principales théories émises à ce sujet. Il le fait avec un esprit de synthèse remarquable, groupant les éléments secondaires autour de quelques idées centrales qui marquent nettement les grandes avenues dans lesquelles s'est engagé l'esprit humain ignorant la révélation. Il étudie ainsi successivement l'*animisme,* le *magisme* et le *préanimisme,* les théories intermédiaires de Lévy-Bruhl, auxquelles, faute de meilleure terminologie, on peut appliquer le nom de *prélogisme,* la *théorie sociologique* d'Emile

Durkheim et enfin ce qu'on peut appeler *matérialisme historique,* véritable conception de mentalité ultra-primaire, selon laquelle « les phénomènes économiques seraient la base et la cause déterminante de toutes les réalités historiques. » — Toutes ces hypothèses, nonobstant des points intéressants de détail, ont le tort de se mouvoir dans l'abstrait. Les enquêtes ethnologiques du P. Schmidt, avec lequel nombre de savants, même non croyants, se proclament aujourd'hui d'accord, aboutissent à montrer « le caractère primitif de l'idée de Dieu. » Le savant religieux a définitivement prouvé que les primitifs actuels eux-mêmes ont l'idée de Dieu.

Puisqu'elle ne doit son origine à aucun des phénomènes préconisés par les théories précédentes, d'où vient cette idée? C'est ici que la psychologie prétend pouvoir entrer en jeu. Mais en vain. Successivement sont rejetées : la théorie de l'inconscient illusoire de Pierre Janet, le biologisme de Leuba, le freudisme, l'hypothèse du subconscient à valeur objective de W. James. D'après Em. Boutroux, l'origine de la religion s'expliquerait par la conscience claire que l'homme a lui-même d'un « besoin de dépassement, » qui caractérise la société aussi bien que l'individu. Thèse qui est à la base de toutes les tendances modernistes et que nous regrettons — c'est là notre seul regret — de ne pas trouver étudiée dans plusieurs succédanés qu'on aurait voulu voir mentionnés et réfutés. Mais l'auteur, s'attachant sans doute au principal, s'est efforcé de mettre surtout en relief la position de M. Bergson, auquel il consacre — et l'on s'en réjouira — une analyse et une critique détaillées, des plus objectives et des mieux réussies.

2. — L'article *Révélation* de M. N. Iung ne peut être équitablement jugé qu'en fonction des autres articles qu'il suppose ou qu'il complète ; *Dogme, Eglise, Foi,* etc... L'auteur a été contraint, par la dispersion des matières dans ces autres articles, à s'en tenir à quelques points, par eux-mêmes insuffisants à donner l'idée de ce que doit être une étude complète sur la révélation.

L'article se divise en quatre paragraphes : concept de la révélation (col. 2580-95) ; possibilité (col. 2595) ; nécessité (col. 2604) ; transmission (col. 2604 18).

Dans la définition analytique de la révélation, I. étudie successivement : l'auteur et le sujet de la révélation, la « parole divine » qui constitue la communication de Dieu à l'homme et qui n'est attribuable à Dieu que par analogie métaphorique, la manifestation de l'Esprit divin qui est inhérente à toute révélation et tend à être un enseignement et un témoignage, les modes de la révélation, les rapports de la révélation avec l'expérience sensible.

Mais comment le témoignage divin peut-il être reçu comme tel par le sujet qui en est favorisé ? Notre auteur hésite. Certains théologiens, affirme-t-il, enseignent qu'il ne saurait y avoir adhésion sans l'intervention d'un magistère infaillible ; d'autres, au contraire, considèrent l'attestation divine, connue comme telle, comme suffisante. Il nous semble que ces affirmations, en apparence divergentes, doivent se concilier. L'attestation divine, connue comme telle, est, certes, suffisante pour engendrer la certitude et, par conséquent, commander l'adhésion dans l'esprit *du sujet même* qui est favorisé de la révélation ; mais dans le cas où la révélation est faite pour être transmise à l'Eglise et imposée à la foi des fidèles, l'intervention du magistère est indispensable. Dans le premier cas, la révélation engendre la simple foi divine ; dans le second, une foi divine et catholique. Dans le premier cas, la révélation est dite privée ; dans le second, elle est dite publique. La révélation publique a été close avec le dernier des apôtres ; les révélations privées peuvent encore se produire aujourd'hui. On regrette de ne trouver dans l'article aucune indication sur ces distinctions importantes. L'article *Foi* ayant rappelé tous ces principes, il suffisait d'y renvoyer en quelques mots.

Les conceptions erronées sur la révélation sont rapidement énumérées et réfutées. Aussi bien, tout a déjà été dit ou sera dit ; l'auteur ne pouvait que rappeler d'un mot ce qui est l'objet des articles *Expérience religieuse, Foi, Modernisme, Rationalisme* et bientôt *Semirationalisme.*

La *possibilité* et la *nécessité* de la révélation sont exposées selon les formes classiques. Toutefois une note plus personnelle transparaît dans le rappel des faits historiques qui tendent à prouver la très grande difficulté qu'a la raison humaine, privée du secours de la révélation, à se préserver d'erreurs en matière religieuse, et l'impossibilité morale de trouver un préservatif ou une correction de ces erreurs dans l'action des particuliers ou l'influence des collectivités.

Le dernier paragraphe envisage le fait de la révélation et sa transmission, l'insuffisance de l'Ecriture et la nécessité d'une tradition active (ou formelle), qui n'est autre que le magistère vivant de l'Eglise. Ici encore, l'exposé se réduit à quelques indications sommaires, la doctrine étant déjà répartie en de multiples articles dont I. a dû tenir compte, *Eglise, Dogme, Foi* et *Tradition.*

Si insuffisant que soit par lui-même cet article, — faut-il redire que cette insuffisance ne tient nullement à l'auteur, mais à la distribution des matières dans le *Dictionnaire?* — il indique cependant très exactement le rôle du traité *De Revelatione.*

3. — C'est dans l'*Ecriture* divinement inspirée (II Tim., III, 16) que tous les chrétiens s'accordent à trouver la parole de Dieu, leur communiquant les vérités révélées. Sans doute, pour les catholiques, l'Ecriture sainte — on le rappellera bientôt encore — n'est pas l'unique source de la Révélation. Mais elle est une source, et l'étude théologique de l'Ecriture, livre divin renfermant des

vérités révélées, s'impose à tout croyant soucieux de se rendre compte à soi-même de sa foi.

En publiant le tome II de *La Règle de la Foi : La Sainte Ecriture* [1], le R. P. Goupil, S. J., a rendu un incontestable service à ces catholiques instruits qu'ont peut-être parfois troublés les attaques de la critique indépendante contre le caractère sacré de nos Livres Saints, contre leur inspiration divine et contre les conséquences de cette inspiration.

C'est à l'étude de l'inspiration, fait divin, connu par la révélation et seulement par elle, qu'est ordonnée toute la première partie du livre, la plus longue. Existence, nature, effet de l'inspiration, telles sont les trois questions traitées. On ne s'étonnera pas de la place importante accordée à l'exposé de la causalité instrumentale d'après S. Thomas : c'est cette théorie, en effet, qui éclaire la nature mystérieuse de l'inspiration ; c'est de sa méconnaissance que sont venues toutes les erreurs. L'inerrance aussi a été l'objet d'une étude approfondie, où l'auteur s'est efforcé de dissiper les fantômes créés par le concordisme et la manie pseudo-scientifique de mêler à la Bible les sciences de la nature. Et, de même, ont été précisés les rapports de la Bible et de l'histoire.

Les Livres inspirés ont été confiés par Dieu à l'Eglise, qui seule a qualité pour les recevoir, les garder, les expliquer. Dans la seconde partie, l'auteur a exposé ce qu'est le sens, littéral et spirituel, des Ecritures et quelles sont les règles de l'interprétation canonique.

La canonicité fait l'objet de la troisième partie. Comment s'est constitué le Canon des Ecritures ? A quel signe l'Eglise a-t-elle connu l'inspiration des Livres sacrés ? L'origine apostolique est-elle un critère de l'inspiration d'un écrit ? Toutes ces questions, où s'emmêlent histoire et théologie, sont étudiées clairement et solidement. Le décret du concile de Trente définissant solennellement le Canon des Livres Saints et déclarant authentique la version Vulgate a été tout particulièrement expliqué. On trouve même un aperçu de l'histoire du Canon : et cet aperçu complète heureusement les autres enseignements.

Il nous semble que le P. Goupil s'est ici surpassé. Nous ne connaissons pas de manuel si parfaitement au point, si complet, et en même temps d'une doctrine facile à saisir et à la portée des esprits non encore initiés à ces problèmes en soi si difficiles.

4. — L'Ecriture n'est pas, avons-nous dit, la seule source de la révélation. La révélation est aussi contenue dans la tradition. Le P. Pinard de la Boullaye, se plaçant sur le terrain même choisi par un adversaire de marque, M. le Pasteur Bœgner, auteur d'une brochure parue l'an dernier, *Ecriture Sainte et Tradition,* rappelle dans un article de la *Nouvelle Revue théologique* (dont l'extrait se trouve en vente aux Editions Spes [1]), trois vérités de l'enseignement catholique : 1° La tradition fut la première dépositaire de la foi ; 2° Elle reste seule dépositaire de la foi totale ; 3° Elle demeure la règle suprême de la foi. De plus, il réfute les allégations ou explique les autorités par lesquelles M. Bœgner tente de justifier sa thèse de l'Ecriture, juge et règle unique de la foi en tous débats.

La discussion eût gagné en clarté si le prédicateur de Notre-Dame n'avait pas dû suivre son adversaire sur un terrain par lui choisi : l'Ecriture, « *seule règle* » de la foi. Il eût été préférable, pour la clarté des discussions, de montrer, en se plaçant sur le terrain de l'enseignement catholique, que l'Ecriture Sainte ne peut être en aucune manière « règle » de la foi ; qu'elle est, avec la tradition, « source » de la foi ; que la tradition seule, *mais entendue au sens de magistère de l'Eglise,* est « règle suprême » de la foi. Il y a, dans cet échange de vues avec le pasteur protestant, une confusion constante entre *source* et *règle*. Et la clarté n'y gagne pas, ni l'interprétation qu'on veut donner du décret du concile de Trente. Dans le décret, en effet, il n'est pas question de *la* tradition, mais *des* traditions, non pas certes de n'importe quelles traditions, mais des traditions qui, remontant jusqu'aux Apôtres, nous communiquent des vérités divines. Mais, comme le font remarquer d'excellents théologiens contemporains (Billot tout particulièrement), le mot *tradition* peut revêtir différents sens : ou *règle* de la foi, ou *source* de la foi. Règle de la foi, la tradition ne peut être que le magistère vivant de l'Eglise. Source de la foi, c'est la révélation nous parvenant par des voies orales. Or *c'est uniquement sous ce dernier aspect que le concile de Trente envisageait la tradition*. N'était-ce pas pour rétablir la vérité catholique contre les protestants qui voulaient s'en tenir aux sources écrites ? Et d'ailleurs nous avons la déclaration expresse du cardinal del Monte dans la Congrégation générale du 12 février : « *Noverant Paternitates Vestræ, qualiter omnis fides nostra de revelatione divina est, et hanc nobis traditam ab Ecclesia partim ex scripturis quæ sunt in veteri et novo testamento, partim etiam ex simplici traditione per manus.* » *(Conc. Trid.*, édit. Ehses, t. V, p. 7). Ainsi, l'objet de la définition du concile, c'est d'affirmer l'existence de vérités révélées non contenues dans l'Ecriture sainte, enseignées oralement par Jésus-Christ ou par les Apôtres instruits directement par le Christ ou par l'Esprit-Saint, et parvenues jusqu'aux fidèles par le canal de l'Eglise.

Ce n'est donc pas d'une double *règle,* mais d'une double *source,* que parle le Concile. Sous le bénéfice de cette remarque et des conséquences

[1] Auguste-Alexis Goupil, S. J. — La Règle de la Foi, tome II, La Sainte Ecriture, *Inspiration, Interprétation, Canonicité.* — In-8 de II-176 p., 16 f. — Paris, Paillard.

[1] H. Pinard de la Boullaye, S. J. — L'Ecriture Sainte est-elle la règle unique de la foi ? — In-8 de 34 p. — Paris, *Spes.*

qu'elle comporterait dans la rédaction de la petite brochure, — il y aurait si peu à modifier, — l'article du P. Pinard de la Boullaye constitue une excellente réfutation des positions protestantes.

5. — La démonstration chrétienne se parfait dans la démonstration catholique, c'est-à-dire dans la partie apologétique du traité de l'Eglise. Le traité apologétique de l'Eglise est de date récente. Ce sont les attaques protestantes qui ont incité les auteurs à le concevoir sous cette forme. Parmi les apologistes de la première heure se distingua le célèbre cardinal polonais Hosius (Hosjusz), évêque d'Ermland, qui joua un rôle si important dans la dernière partie du concile de Trente.

Hosius aborda la défense de l'Eglise surtout en deux de ses plus inportants écrits : la *Confessio catholicæ fidei,* ouvrage composé au nom des évêques réunis à Pietrkow (juin 1551), et la *Confutatio Brentii,* publiée en 1557.

Jusqu'ici, sauf quelques indications fournies par les historiens de l'époque et les biographes d'Hosius, son ecclésiologie n'avait pas été spécialement étudiée. Un jeune prêtre polonais a eu l'heureuse idée de présenter devant la Faculté de Théologie catholique de Strasbourg une thèse sur *La doctrine de l'Eglise chez le cardinal Hosius* [1]. Le travail est de belle venue et fait honneur au nouveau docteur, ainsi qu'à ses maîtres.

L'ecclésiologie d'Hosius est forcément très dispersée dans son œuvre et comporte beaucoup de répétitions. Mais, à y regarder de près, les chapitres ecclésiologiques de la *Confessio* se répartissent en trois groupes, où l'auteur aborde successivement : 1° La nature et la fin de l'Eglise ; 2° Les notes de la véritable Eglise ; 3° La constitution de la véritable Eglise. C'est l'ordre qu'a retenu M. Bernacki.

Les protestants avaient complètement perverti le concept de l'Eglise, et la notion de ses fonctions. Hosius rétablit la vérité catholique en leur rappelant que, si l'Eglise a un aspect invisible, celui du corps mystique du Christ, elle est cependant et essentiellement une société visible, dans laquelle bons et méchants se trouvent mêlés. (Il est à noter qu'Hosius excède quelque peu en plaçant nécessairement dans l'Eglise tous les bons et tous les prédestinés. Et son affirmation ne semble pas susceptible d'une interprétation bénigne). Le rôle et la fonction de l'Eglise par rapport à la foi (nécessité, mais insuffisance de l'Ecriture seule, nécessité du magistère et de la tradition) et par rapport à la vie chétienne (le triple pouvoir de l'Eglise, santificateur, législatif, coercitif) est rappelé et précisé.

Dans la deuxième partie, Hosius a construit un édifice extrêmement solide et qui dure encore aujourd'hui : c'est le traité *des notes de l'Eglise :* unité, sainteté, catholicité, apostolicité. Il expose d'abord *in abstracto* la doctrine des notes ; il en fait ensuite *in concreto* l'application (critique du protestantisme, vérité de l'Eglise catholique).

La dernière partie n'est apologétique que dans la mesure où elle répond aux objections et négations protestantes. Elle rentrerait aujourd'hui dans la partie dogmatique du traité. Il s'agit du principe de la hiérarchie, de l'épiscopat, de la primauté et de l'infaillibilité pontificales, du concile général.

Peu systématique dans les écrits d'Hosius, cette ecclésiologie est devenue, sous la plume attentive de M. B., une doctrine cohérente et complète. On remarque que le caractère spécial de la théologie hosienne tient à l'emploi qui y est fait de la tradition. M. B. a cité de très nombreux passages patristiques, et Hosius a dressé lui-même une liste de plus de 290 représentants du passé chrétien utilisés dans ses œuvres. Bien que cette œuvre porte la marque du temps, elle peut encore aujourd'hui être utilisée. La thèse de M. Bernacki la fera mieux connaître ; elle montrera surtout le grand amour qu'Hosius nourrissait pour l'Eglise et peut-être — souhaitons-le — elle aidera à l'introduction de la Cause du grand serviteur de Dieu que fut l'évêque d'Ermland.

V. — Vie morale et surnaturelle

1. — Pour éclairer et diriger toute la vie morale de l'homme, rien n'a été écrit de plus beau et en même temps de plus profondément humain que le traité *de la Béatitude* de S. Thomas *(Somme théol.,* Ia-IIæ, q. 1 5). La traduction vient d'en être faite, dans l'édition de la *Revue des Jeunes,* par le R. P. Sertillanges, O. P. [1]. On sait que S. Thomas y envisage successivement : 1° *La* fin dernière de l'homme considérée en général ; 2° En quoi consiste la béatitude de l'homme ? 3° Qu'est-ce que la béatitude ? 4° Des conditions requises pour la béatitude ; 5° L'acquisition de la béatitude.

Mais si la *Prima Secundæ* débute ainsi, on peut se demander pourquoi S. Thomas a renvoyé à la fin de la 3e Partie l'étude *des* fins dernières ? Peut-être ne faut-il voir dans ce rejet qu'une disposition d'ordre pratique. Mais peut-être aussi S. Thomas a-t-il voulu faire comprendre que la consommation de toutes choses est postérieure à l'action du Christ dans les âmes. Dans la vie éternelle, enfin acquise aux élus, c'est la gloire de l'âme qui rejaillira sur les corps et les glorifiera, Mais cette gloire, couronnement de la grâce, descend du Christ, Tête du Corps mystique, pour atteindre les membres. Ainsi l'étude de cette fin dernière surnaturelle qu'est la vision béatifique et la gloire qui en rejaillit sur le corps, ne doit nor-

[1] La Doctrine de l'Eglise chez le cardinal Hosius, par Lucien Bernacki. — In-8 de XIV-290 p. — Paris, Gabalda.

[1] S. Thomas d'Aquin, *Somme théologique.* — La Béatitude, traduction française par A.-D. Sertillanges, O. P. — In-16 de 342 p., 14 f. — Editions de la *Revue des Jeunes,* Paris, Desclée.

malement être abordée qu'après l'étude de l'action du Christ dans les âmes au cours de cette vie mortelle.

Quoi qu'il en soit, les « notes doctrinales » thomistes dont le traducteur a enrichi le traité de la Béatitude, apportent une remarquable lumière sur le problème de la vie morale ici bas. Le grand mérite de ces notes est d'adapter merveilleusement l'authentique doctrine thomiste aux préoccupations des penseurs actuels. Une fois de plus, le R. P. S. aura bien mérité de l'Ange de l'École.

« La morale thomiste revêt deux caractères sur lesquels on ne saurait trop insister, particulièrement à l'heure présente, en raison des vastes conséquences qui en découlent. C'est premièrement une morale *objective*, fondée sur le fait universel et le fait humain, le fait social, le fait familial et le fait individuel ; cela contre Kant et contre tous les légalistes, y compris des théologiens comme Duns Scot. C'est secondement une morale *eudémoniste*, une morale de bonheur ; autrement dit une morale du *bien* humain au sens ontologique, par opposition à une morale du *devoir*, étant admis que la dénomination d'une doctrine morale se prend de l'objet de l'action, c'est-à-dire de la fin poursuivie par l'action, c'est-à-dire du bien que se propose l'action. Car tout cela, en S. Thomas, est identique. Objet, fin et bien ne sont que trois dénominations d'une même chose. L'objet de l'action, c'est sa fin immédiate, et cette fin est un bien, un élément ou un moyen de béatitude, sans quoi on ne la poursuivrait pas.

Et ainsi la morale thomiste est une morale objective du fait qu'elle propose à l'homme un bien, son bien, et, par l'achèvement de ce bien, le bonheur. C'est pour cela que M. Etienne Gilson, avec plus d'un autre, propose de l'appeler « un humanisme intégral, » et il a bien raison. » (P. 265).

De ce point de départ, où le divin confine à l'humain, le R. P. dégage la conception thomiste de la loi. Nous ne pouvons résister au plaisir de citer cette page étincelante de lumière. Pour bien des philosophes contemporains, partisans des morales positives, *droit* et *devoir* ne sont que manifestation d'instincts et de besoins qui s'érigent en maximes, mais sans que cette transformation leur confère la moindre autorité nouvelle.

« Ce qui caractérise cette position, c'est donc d'assimiler les faits moraux à tous les autres phénomènes de la nature, et d'interpréter la loi, dans les deux cas, comme un simple fait.

Or il est remarquable et digne du plus profond intérêt que pour le thomisme la situation se maintient quant à son point de départ, mais, quant aux conclusions, se renverse. Le thomisme admet, à parler en général, l'assimilation des faits moraux aux phénomènes naturels, mais c'est pour donner à la loi, dans les deux cas, un caractère normatif. On le voit ainsi prendre une position intermédiaire entre l'école positiviste qui n'admet que des faits, et l'école kantienne, qui pose un droit indépendant des faits, coupé de communication — tout au moins dans son principe — avec le mouvement du monde, avec sa signification ontologique et ses fins.

Pour le thomiste, qu'il s'agisse de la vie humaine ou de la vie de la nature, la loi de l'action est toujours la même, elle a toujours un caractère à la fois immanent et normatif. C'est une tendance et c'est un *dictamen*, un *dictamen rationis*, parce que la nature, comme l'humanité, est raison, bien que ce soit d'une autre manière ; parce que l'esprit est le père de tout et le fait voir dans ce que notre esprit contemple comme dans notre propre esprit.

Les positivistes ne croient pas cela. Kant le croit, mais cette croyance vient chez lui trop tard ; elle ne procède pas d'une métaphysique antérieure à l'établissement de la morale ; elle est une sorte de foi après coup, extraite de ce que Kant appelle les postulats de la raison pratique. Alors, cela ne lui sert de rien pour fonder.

Cette double position en philosophie générale est ce qui égare nos deux catégories de penseurs, quand il s'agit de définir la loi Ils ne peuvent définir la loi une dictée de la raison créatrice ou d'un pouvoir dérivé de cette raison, puisqu'ils nient la raison créatrice ou l'ignorent encore au moment de définir la loi. Le thomiste y croit, et il y croit dès l'abord, son souci d'unité doctrinale lui faisant suspendre toute philosophie, morale ou autre, à la philosophie première, dont le point d'aboutissement est la raison créatrice

C'est pourquoi le thomiste définit la loi une dictée de raison en toute hypothèse. Les lois naturelles aussi bien que les lois morales sont pour lui comme des ordres où sont invitées à se ranger les actions, les actions naturelles naturellement et les actions humaines librement. Dans aucun des deux cas il ne s'agit d'une régulation extérieure, extrinsèque, qui puisse faire tort à l'autonomie de l'action. C'est du dedans que de par Dieu, de par la raison créatrice de Dieu, une finalité intelligente mène le monde. C'est une idéalité immanente qui le pénètre, une sorte d'âme : la *forme*, diversement caractérisée suivant les espèces d'êtres, mais impliquant toujours un dynamisme défini, une dictée de nature, une loi...

L'homme est doué, lui aussi, d'une nature définie qui lui impose une certaine courbe d'évolution, et qui contient son action comme en germe. Il ne pourrait y échapper, non plus que la plante à ses propriétés, qu'en cessant d'être un homme. Ce qu'il a de particulier, — mais cela ne change rien au caractère général de la loi, — c'est que la forme d'être en vertu de laquelle il agit, la finalité immanente qui le guide, ne lui est pas donnée tout entière. Pour une part, il la constitue. En jugeant et en combinant des jugements, nous devenons créateurs d'idéalité, une idéalité qui tend à se fixer sous le nom d'habitude (vertu ou vice) par la répétition de l'action, après que l'action en a été la fille.

Le libre arbitre a cette signification, et c'est lui qui établit le passage entre la loi au sens physique, physiologique, psychologique ou métaphysique du mot et la loi au sens moral. La loi au sens ontologique exprime ce que tout être tend à faire ou fait en raison de sa nature et des circonstances. La loi au sens moral dit ce que l'être rationnel, se traitant librement comme tel, tend à accomplir ou accomplit selon sa nature et les circonstances. La définition est au fond la même. Il s'agit toujours d'un dynamisme dirigé, d'une dictée, d'une orientation, non d'un simple fait. Et il ne s'agit pas davantage d'une exigence extrinsèque, d'une hétéronomie, qui serait violence dans la nature et arbitraire dans l'homme. » (P. 268 269).

Cette belle page satisfera plus d'un esprit inquiet qui comprend mal le fondement de la morale catholique et considère cette morale comme une forme purement rationnelle, abstraite, sans point de contact avec la vie et ses exigences. Elle montre de plus — et c'est pour cela principale-

ment que l'a écrite son auteur — que la béatitude n'est pas une donnée étrangère à la moralité ou n'y fait pas une intrusion immorale, comme l'assure Kant. Bien au contraire. Réaliser pleinement sa définition, atteindre à la pleine manifestation de sa forme, c'est la destinée naturelle de chaque être. Or, dans l'homme, ce plein achèvement de soi-même, c'est la béatitude. Tout le traité de S. Thomas tend à le démontrer. Sans doute, la loi morale obéie ne réalise pas toujours le bonheur sur le terrain où évolue actuellement l'existence; mais,

puisque l'ordre universel a un chef et que l'âme est immortelle, nous pouvons envisager tranquillement les accidents de ce monde. La loi réalisera notre béatitude quand même. Elle la réalisera effectivement et pleinement dans un milieu dont celui-ci n'est que la recherche, puisque le monde aussi « gémit et enfante ». Elle la réalisera effectivement et petitement, avouons-le, sous la forme de ce qu'on appelle justice immanente, ce qui n'est pas du reste un vain mot. Enfin elle la réalise aussitôt sous les auspices du mérite, qui est comme une graine d'éternité acquise dans le temps et qui n'aura besoin, pour germer en béatitude, que de se voir semer en « terre des vivants. » (P. 271).

L'espace nous est malheureusement limité : il faudrait dire encore — et comment le bien dire, si l'on se contente de résumer? — comment le P. S. venge la morale chrétienne des reproches qu'on lui adresse; comment il précise les rapports de la morale philosophique et de la morale théologique; comment il explique l'embranchement des systèmes en morale, expose la loi de finalité qui régit le monde, montre le bien-fondé de la doctrine thomiste qui place l'essentiel de la béatitude dans l'acte de l'intelligence et non dans la faculté affective et moins encore dans le plaisir. Une longue note exprime le sentiment actuel (un peu modifié) de l'auteur sur le « désir naturel de la vision divine » : « Il n'y a pas d'appétit naturel d'ordre métaphysique inclinant l'âme vers le souverain bien pris en soi; mais il y a un fondement métaphysique de ce désir, à savoir, l'appétence indéfinie (infinie au sens d'Aristote) qui est le fond de la nature raisonnable, et le désir même pourra naître, une fois posées les conditions intellectuelles d'éclosion » (p. 307).

L'ouvrage se termine par une page suggestive de la *Somme contre les Gentils* (III, ch. 62) sur la perpétuité de la béatitude.

Rarement un des petits volumes de la *Somme* nous a fourni pareil régal intellectuel. Il est vrai que celui-ci était préparé de longue date et de main de maître dans le beau livre : *La Morale de S. Thomas d'Aquin.*

2. — L'homme étant libre, ne cherche pas toujours le vrai perfectionnement de son être. S'il s'écarte volontairement et consciemment du bien souverain qui seul devrait l'attirer, pour s'attacher à un bien apparent et contraire au bien suprême, il commet une faute morale, un péché. L'étude de la vie morale comporte donc l'étude du péché, et précisément, dans ses « Etudes sur la Vie morale d'après S. Thomas d'Aquin », le R. P. Noble, O. P. vient de faire paraître la cinquième série : *La vie pécheresse* [1].

Il est indispensable que le chrétien étudie les questions relatives au péché. Loin d'être déprimante et triste pour lui, une pareille étude sera, au contraire, une lumière pour sa conscience. Il sera mieux éclairé sur les conditions du péché et peut-être même y trouvera-t-il, s'il a eu le malheur d'offenser Dieu, une sorte d'apaisement. Beaucoup de consciences, en effet, sont si peu ou si mal renseignées, confondant ce qui est grave avec ce qui l'est moins, voire avec ce qui ne l'est pas du tout!

La division de l'étude sur la *Vie pécheresse* correspond à ces trois questions : Qu'est-ce que le péché ? D'où vient le péché ? Que résulte-t-il du péché ?

a) Le péché n'est dans la conscience qu'un acte transitoire, distinct de la tendance qui en est la source; c'est un acte humain déréglé, qui viole l'ordre raisonnable, exprime un amour avili et par là-même offense Dieu. Et cependant le péché est, avant tout, une affirmation de notre appétit de bonheur; mais l'intention pécheresse, en cherchant avant tout le plaisir du péché, se décide — se résigne, écrit l'auteur, — plutôt que de manquer ce plaisir, à offenser Dieu en désobéissant à sa loi.

Parce que les péchés sont dissemblables entre eux, plus ou moins graves selon leur matière ou leur espèce, il est nécessaire de chercher sur quelle base se fonde la distinction des péchés, sur quels principes se peut évaluer leur plus ou moins grande gravité. Ces notions une fois établies, l'auteur entre dans la psychologie du péché et se demande de quelle façon y contribuent nos diverses facultés : intelligence, volonté, sensibilité. Et, puisque la volonté y apporte une contribution prédominante, il étudie le mécanisme du consentement volontaire, avec ses degrés d'imperfection ou de perfection donnant issue à la consommation du péché.

b) D'où viennent nos multiples péchés ? Leurs causes sont intérieures ou extérieures. — Les premières sont nos facultés elles-mêmes, voire les plus spirituelles : notre volonté qui consent au péché et en dirige l'accomplissement, notre raison qui défaille à l'empêcher, notre sensibilité qui incite notre volonté à le réaliser. Bien souvent ces trois causes concourent simultanément au péché; mais l'initiative en revient parfois à l'une, parfois à l'autre. Le péché présente une allure psychologique différente, selon qu'il dérive de l'ignorance, de la sensibilité ou de la volonté malicieuse. — Les causes intérieures sont souvent, pour ne pas dire toujours, influencées du dehors. Sans parler

[1] *La vie morale d'après S. Thomas d'Aquin.* Cinquième série : La Vie pécheresse, par H.-D. Noble, O. P. — In-12 de 426 p., 25 f. — Paris, Lethielleux.

des suggestions du démon, des provocations de l'exemple, des sollicitations des pécheurs en quête de complices, n'est-il pas vrai que l'attrait des réalités sensibles excite en nous les plus grands mouvements de concupiscence ? Et puis, le péché originel, bien qu'effacé par le baptême, laisse toujours en nous ses blessures qui sont un poids d'entraînement au péché...

c) Les effets du péché sont si graves qu'il convenait de s'y arrêter. Une déchéance morale, un amoindrissement des forces spirituelles, souvent une tare physique qui crée la mauvaise habitude : tels sont les effets ordinaires du péché. Le péché mortel crée une déchéance de soi irréparable, qui entraîne la punition éternelle. Il convient sur ce point de féliciter le P. N. d'avoir très nettement distingué les caractères du péché mortel des caractères du péché véniel. Toutefois, les suites du péché véniel pour la vie spirituelle ne sauraient être traitées comme choses négligeables. L'auteur a bien fait de les préciser, mieux peut-être qu'aucun autre ne l'a fait jusqu'ici.

Le P. Noble se garde de verser dans la casuistique ; il se tient à la théologie et à la psychologie du péché. Avec simplicité et exactitude, il commente S. Thomas, non seulement en se basant sur l'expérience humaine, mais en s'aidant de travaux contemporains de psychologie normale et pathologique.

3. — La béatitude, terme de notre vie surnaturelle d'ici-bas, comporte non seulement la glorification de l'âme bienheureuse, mais encore le rejaillissement de cette gloire sur le corps. Bien que le traité des fins dernières soit reporté par S. Thomas aux dernières pages de la *Somme*, ce n'est pas manquer à la logique de parler ici d'un des aspects du couronnement de la vie chrétienne, la *Résurrection des morts (Dict. de théol. cath.*, t. XIII, col. 2501 2571). L'auteur de l'article est M. A. Michel, qui a donné récemment le substantiel article *Purgatoire*.

Nous ne ferons que signaler les points sur lesquels l'auteur a voulu apporter une note ou une solution plus personnelle.

Au point de vue historique, c'est Origène qui bénéficie d'une particulière bienveillance. On sait que ce Père a été souvent désigné comme un négateur de l'identité des corps ressuscités par rapport aux corps vivants en ce monde. Il est trop facile de l'accabler en recourant à ce qu'ont dit ou médit de lui un certain nombre d'auteurs. L'étude objective et sans parti pris de ses textes amène le lecteur à une conclusion sensiblement différente. En philosophe averti, Origène ne songe pas à nier les transformations que subit le corps humain, soit pendant la vie, soit après la mort. En exégète fidèle, il commente I Cor., XV, 42-44, dans le sens d'une transformation compatible avec l'identité foncière. Son explication (qui sera d'ailleurs reprise avec plus de précision par S. Thomas), c'est d'admettre dans le composé humain une *forme distinctive permanente*, principe d'énergie qui maintient l'identité du corps dans le flux en voie de renouvellement continu. Pour expliquer l'action de cette forme, Origène en revient sans cesse au concept, traditionnel dans l'Eglise même avant lui, du *germe* qui, dans la dissolution même du grain confié à la terre, explique la résurrection du grain de froment à l'état d'épi. Cette comparaison, dans la pensée du grand Alexandrin, n'a pas la prétention de tout expliquer : elle fait voir néanmoins « que la puissance divine, dans la reconstitution du *même* corps humain, met en jeu une force inhérente à l'âme, une *ratio seminalis*, capable de reconstituer l'être humain, sans lui rendre nécessairement sa condition primitive » (col. 2531). En réalité, loin d'être sur ce point l'hérétique qu'on se plaît parfois à dire, Origène s'est efforcé d'éviter deux erreurs opposées : le matérialisme grossier qui voudrait, à la résurrection, reconstituer les corps avec toutes les fonctions, tous les besoins de l'état présent ; et le spiritualisme outré des gnostiques et des manichéens qui excluent du salut le corps, pour en réserver à l'âme seule les avantages.

Un deuxième bénéficiaire de la bienveillance de M. M. est Durand de Saint-Pourçain. On le représente souvent comme en marge de l'explication de S. Thomas. C'est tant de fois vrai sur d'autres points, que nos manuels, même les meilleurs, se copient dans leur appréciation sur Durand, sans recourir aux sources. On ne prête qu'aux riches. Pour une fois, Durand ne mérite pas ce traitement et sa cause ne semble pas, dans l'explication rationnelle de l'identité des corps ressuscités, devoir être séparée de celle de S. Thomas. M. M. a vérifié phrase par phrase, on pourrait dire mot à mot, les textes de Durand dans l'édition — rare, il faut le reconnaître — de Lyon, 1586. On lira les colonnes 2562-65, et l'on sera d'avis qu'il faut, si l'on veut être honnête, corriger les appréciations tendancieuses en cours jusqu'à ce jour aussi bien sur la doctrine de S. Thomas que sur celle de Durand. Les deux doctrines se rejoignent parfaitement. Et notre auteur conclut sur un ton ferme, qui semble bien d'avance repousser toute contradiction : « Il faut n'avoir pas lu le texte de Durand de Saint-Pourçain pour lui prêter une doctrine en opposition avec celle de S. Thomas » (col. 2565).

Au point de vue tradition, l'article est une mise au point, bienveillante d'ailleurs, mais rigoureuse, de l'ouvrage du P. Segarra, *De identitate corporis mortalis et corporis resurgentis*, Madrid, 1929 : « extrêmement précieux à consulter comme recueil documentaire, mais œuvre de polémique » (col. 2571).

Voici l'avis de M. M. sur les explications fournies par les théologiens quant à l'identité des corps ressuscités :

« 1° On peut soutenir une *identité matérielle stricte* du corps vivant et du corps ressuscité, en

sorte que notre corps, ne subissant ici-bas aucune modification, même dans son élément matériel, se retrouverait tel quel à la fin du monde. — Cette conception est évidemment absurde au point de vue physiologique le corps humain étant en perpétuelle évolution ; mais du moins, au point de vue des exigences du dogme, elle serait irréprochable.

2° On peut vouloir sauvegarder l'identité numérique des corps par l'hypothèse de la *permanence* tout au moins *d'un certain nombre d'éléments* fixés dans l'organisme humain au cours de la vie terrestre et repris par l'âme au moment de la résurrection, Dieu achevant, complétant ce qui manque à ces éléments partiels pour la reconstitution complète du corps. — C'est la théorie généralement enseignée et qui s'appuie sur de nombreux textes de S Thomas (nous avons dit pourquoi nous estimons que cet aspect de la thèse de S. Thomas est secondaire)

3° Tout en acceptant le principe général de cette solution, on peut admettre qu'en certains cas exceptionnels, Dieu sera obligé de suppléer partiellement *ou même totalement* au défaut de matière. C'est la théorie dont S. Thomas a très certainement posé le principe et qu'on retrouve, avec un accent plus fort mis sur l'exception, chez Durand de Saint Pourçain et, de nos jours, chez Billot, Pègues, Hugueny, Van der Meersch, etc. — Explication tout aussi acceptable que la précédente et qui présente l'avantage d'ouvrir les voies, le cas échéant, à une solution plus métaphysique et moins susceptible de soulever des difficultés quasi insolubles.

4° On peut enfin, entendant comme règle générale ce que les derniers auteurs cités entendent comme exception, vouloir expliquer l'identité numérique des corps ressuscités par la seule identité de la forme substantielle, laquelle reconstituerait toujours, au moment de la résurrection, avec n'importe quels éléments matériels, sa matière propre et individuée, son propre corps. C'est la thèse de Mgr Laforêt, de Mgr Elie Méric, etc. — Même à cette thèse, nous ne ferions pas d'objection de principe, car elle entend bien respecter les trois données du dogme : la *résurrection* — *générale* — des *corps* selon *l'identité numérique*...

5° Mais, à coup sûr, on doit rejeter comme ne sauvegardant pas l'identité numérique requise par le dogme catholique, les explications peu théologiques de l'abbé Lenoir, se contentant d'une identité *spécifique*... A plus forte raison faut il réprouver toute explication fondée uniquement sur le sentiment intérieur de la personnalité... » (Col. 2569 70).

Ces conclusions théologiques, calmes et pondérées, montrent bien que l'identité matérielle des corps ressuscités et des corps vivants n'est pas une matière sur laquelle il soit raisonnable de se jeter réciproquement l'anathème. Le dernier jour de l'humanité nous réserve sans doute plus d'une surprise [1].

[1] Du même auteur, signalons encore, dans les derniers fascicules parus, deux importants articles, *Reviviscence :* des sacrements, de la grâce et des vertus, des mérites, des péchés (col. 2618 52) ; et *Rosmini* (col 2917-52). On trouve dans ce dernier article le texte original italien des 40 propositions condamnées, avec la référence aux ouvrages de Rosmini, ainsi que le texte latin du Saint Office et la traduction française Il était utile de posséder intégralement ces documents importants.

Du *Dict. de Théologie*, nous devons également signaler d'autres articles qui ne peuvent trouver place dans cette Chronique :

Réforme (col. 2020-97), par L. Cristiani : les *causes* (manière protestante, manière catholique ; manière historique et psychologique) ; les *doctrines* (le problème des sources de la foi, le péché originel ; la justification ; les sacrements ; l'Eucharistie ; la messe ; la pénitence ; le purgatoire ; l'ordre ; le mariage) ;

Reliques (col. 2312-75), par Dom Séjourné, O S. B. : très belle étude, à la fois historique, théologique, liturgique et canonique ;

Réordinations (col 2385-2431), par E. Amann, qui reprend l'histoire des réordinations dans l'ancienne Eglise jusqu'au VIe siècle (col. 2386-99) et expose la pratique des réordinations dans le haut moyen âge (2399-2411) « De cette étude, conclut notre auteur, il convient de retenir qu'une thèse fondamentale de la théologie sacramentaire a mis fort longtemps à s'établir et que, pour s'imposer, elle a dû triompher de sérieux adversaires qui prenaient leur point d'appui et dans la dialectique même et dans les autorités. C'est seulement quand eurent été précisés les concepts du sacrement, de la causalité sacramentelle, du ministre véritable, des pouvoirs de l'Eglise, etc., que la « raison théologique » put déduire la doctrine qu'il nous paraît si naturel d'admettre aujourd'hui » ;

Rohrbacher (col. 2767-74), par L Marchal, figure intéressante qu'il eût été dommage de laisser dans l'oubli ;

Rois (Livres des) (col. 2774-2843), par A Clamer ;

Romains (Epître aux) (col. 2847-95), par J.-B. Colon ;

Rosaire (col 2902 11), par M-M Gorce, O P.

VI. — Théologie sacramentaire

1. — Le *Florilegium patristicum* de Bonn (P. Hanstein, éditeur) a publié en 1931 un fascicule *De causalitate sacramentorum juxta scholam franciscanam* (fasc. 26), où nous trouvons les textes relatifs à la causalité des sacrements, extraits des œuvres de Alexandre de Halès, S. Bonaventure, Richard de Médiavilla, Guillaume de la Mare, et Duns Scot.

De son côté l'Université Grégorienne avait publié en 1935 un recueil similaire *(Textus et Documenta*, Series theologica, 16), où voisinent les textes des théologiens d'opinions très divergentes, depuis Abélard jusqu'au cardinal de Lugo.

Le Collège Angélique de Rome nous donne aujourd'hui une publication parallèle, due à deux dominicains, les PP. Simonin et Meerssseman, *De Sacramentorum efficientia apud theologos Ord. Præd.* [1]. Ce n'est d'ailleurs qu'un premier fascicule, qui englobe les théologiens de 1229 à 1276 : Roland de Crémone, Hugues de Saint-Cher, Richard Fishacre, Robert Kilwardby, Albert le Grand, Hugues de Strasbourg, Thomas d'Aquin, Pierre de Tarentaise et, en appendice, Guillaume d'Auxerre.

On est étonné de trouver ici presque autant d'opinions divergentes que d'auteurs. La doctrine de la *causalité* sacramentelle n'était pas alors fixée, même dans les lignes générales qui dominent aujourd'hui le champ des opinions libres.

Roland de Crémone envisage une simple préparation matérielle à la grâce, produite par les sacrements. Fishacre enseigne l'opinion de la causalité occasionnelle. Kilwardby propose une explication singulière : les sacrements causeraient la

[1] H D Simonin, O P., et G. Meerssseman, O P. — De sacramentorum efficientia apud theologos Ord. Præd. Fasc. I : *1229 1276*. — In-8 de x-140 p., 14 lires. — Rome, Angelicum.

grâce *formellement*, parce que, par eux, peut être acquise, au moyen de la foi formée, une justification extérieure [1]. Hugues de Saint Cher n'a qu'une doctrine imprécise, correcte d'ailleurs en ce qu'elle affirme de positif, mais susceptible d'interprétations diverses; il se préoccupe surtout de mettre d'accord entre eux les textes scripturaires et les gloses. Albert le Grand incline vers la causalité par mode de disposition : *præter gratiæ effectum oportet esse effectum dispositionis* (p. 44). Hugues de Strasbourg reste dans une déclaration d'un vague déconcertant : *sacramenta (justificant) tanquam vasa medicinalia, in quibus confertur gratia* (p. 57). Pierre de Tarentaise suit timidement S. Thomas en affirmant deux points : que les sacrements agissent comme causes instrumentales, et qu'ils produisent une disposition à la grâce : *causant influendo non ipsam gratiam, sed dispositionem gratiæ, non tamen ut agens principale, sed instrumentale* (p. 115).

Pour bien comprendre ce qui, à notre avis, est peu exact dans l'interprétation que Pierre de Tarentaise donne à la pensée de S. Thomas, il faut se souvenir de ce que, à plusieurs reprises déjà, nous avons expliqué touchant l'erreur où plus d'un théologien est tombé en assimilant *dispositive* et *dispositionem operari*. (Voir *Ami* 1926, p. 62, et 1937, p. 485).

Dans ses œuvres de jeunesse, principalement dans le *Commentaire sur les Sentences*, S. Thomas dit très nettement que les sacrements agissent comme causes instrumentales, mais *dispositivement*. En certains endroits ce *dispositive* s'explique d'une disposition à la grâce : « *Ad ultimum autem effectum, qui est gratia, non pertingunt, etiam instrumentaliter, nisi dispositive, in quantum hoc, ad quod instrumentaliter effective pertingunt, est* DISPOSITIO, *quæ est necessitas, quantum in se est, ad gratiæ susceptionem.* »(*In IV Sent.*, dist. I, q. 1, a. 4, qu. 1; p. 67-68). Cf. qu. 4 : « *Sacramentum etiam instrumentaliter non attingit directe ad ipsam gratiam,.. sed dispositive* » (p. 75).

Dans le *De Veritate*, mêmes formules, un peu adoucies : *Sacramenta dicuntur esse causa gratiæ per modum instrumentorum disponentium* (q. 27, a. 4, ad 3).

Dans la *Somme théologique*, IIIa, q. 62, a. 1, il n'est plus question que de cause instrumentale (cf. p. 98 et suiv.).

S. Thomas aurait-il évolué ? Quelle est sa pensée véritable ? Les éditeurs s'expriment ainsi à ce sujet :

« En cette matière, nous devons quelque chose de nouveau à l'Angélique Docteur, à savoir, la causalité *instrumentale* des sacrements. Lorsqu'il commente les sentences, Thomas rattache modestement sa propre opinion à l'opinion en vigueur autour de lui, la *causalité dispositive* des sacrements. Les sacrements, dit il, ne confèrent pas la grâce elle même, mais une certaine disposition (caractère ou ornement) préalable à la grâce. Ensuite, ayant mieux pesé la valeur et l'importance de sa propre doctrine, il a très certainement abandonné la terminologie antérieure ainsi que la distinction proposée (entre terme ultime et disposition), affirmant avec sobriété et clarté que la grâce elle-même vient de Dieu comme de sa cause principale et des sacrements comme d'instruments. Aussi, pour bien comprendre l'enseignement de S. Thomas, devons-nous comme lui abandonner la première terminologie. Pourtant il convient de concéder quelque chose à la terminologie des théologiens antérieurs : seule la cause principale mérite d'être appelée *perfective* ; il est permis d'appeler *dispositive* la cause instrumentale, à condition de ne pas lui attribuer la production d'une *disposition* distincte de l'effet de la cause principale, mais qu'on la dise agir *dispositivement* à la production de la forme que veut réaliser le principal agent et, qu'à l'aide des instruments, il réalise effectivement. Aussi nous n'aimons pas beaucoup la terminologie en usage aujourd'hui en beaucoup d'écoles de « causalité perfective », parce que, avec cette façon de parler, la doctrine de la *Somme théologique* échapperait à la distinction proposée dans les *Sentences* et depuis abandonnée par l'auteur. Or il ne nous semble pas que l'Angélique Docteur ait directement changé sa manière de voir, — autrement il l'eût dit, — c'est-à-dire qu'il ait abandonné la causalité dispositive pour enseigner la perfective ; mais dans la *Somme*, il a proposé la question différemment et l'a résolue, laissant l'ancienne distinction, ne retenant qu'une nouvelle formule qui lui est propre, de telle sorte que ces deux choses seules demeurassent : Dieu est l'auteur principal de la grâce, le sacrement est l'instrument de Dieu dans la collation de la grâce... Causalité physique ou causalité morale, S. Thomas n'en a pas dit un mot... (p. VIII-IX) [1].

[1] « Sic igitur sacramenta, quia assimilant hominem divinæ voluntati, justificant, sed non ut causa efficiens, sed ut formalis. Deus enim est principalis causa, et ipse est efficiens respectu utriusque, quia fidem agit intra per seipsum, sacramentum extra per ministrum. Sed fides et sacramentum sunt unus habitus formalis integer denominans justificatum, ita videlicet quod fides habitus tantum intelligatur in parvulis, sed fides habitus et usus in adultis, in utrisque tamen fides formata, et ita sacramenta justificant per modum causæ formalis, et hoc ratione exterioris hominis, ut dictum est. » (P. 30).

[1] Nous devons rattacher à cette question de la causalité des sacrements un article de E. Neveut, *Le désir des sacrements* (*Revue thomiste*, 1936, p. 313-330, 486-504). A propos de l'efficacité du « désir du sacrement, » M. N. s'exprime ainsi : « Le désir a l'efficacité du rite parce que *c'est le rite qui agit*, alors même qu'il est en puissance de se réaliser *in proposito* » — Nous nions simplement, car il faudrait alors dire que le désir du sacrement (parlons plus correctement : le sacrement reçu en désir, *in voto*) agit *ex opere operato*. Or une telle affirmation serait contredite par tous les théologiens sans exception.

M. N. apporte ses raisons tirées surtout de l'autorité de S. Thomas :

« *Sed si* (contritio) *consideretur in quantum habet virtutem clavium in voto, sic* SACRAMENTALITER OPERATUR *in virtute sacramenti pœnitentiæ, sicut in virtute baptismi, ut patet in adulto qui habet sacramentum baptismi in voto tantum.* (*De veritate*, q. 28, a. 8, ad 2).

VIRTUS CLAVIUM OPERATUR *ad culpæ remissionem* VEL IN VOTO EXISTENS, *vel in actu se exercens* » (*Suppl.*, q. 18, a. 2 [lisez : a. 1]).

S. Thomas, dans ces textes, veut simplement expliquer le genre de causalité de la contrition, même en dehors du sacrement de pénitence, dont elle renferme le propos. Par rapport à l'infusion de la grâce, elle est et reste, même en dehors du sacrement, une disposition ultime, Dieu infusant la grâce directement (même

Nous avons d'ailleurs expliqué qu'*instrumentaliter operari* ou *dispositive operari* étaient, dans la pensée de S. Thomas, identiques.

2. — La période qu'on pourrait appeler *préscolastique* pourrait fournir, au sujet du dogme de l'Eucharistie, plus d'un sujet d'étude intéressante. C'est l'époque des controverses bérengariennes et il faut se féliciter de voir les jeunes théologiens, reprenant en détail le travail esquissé par M. Vernet et le P. de Ghellinck dans le *Dict. de Théologie*, enrichir la science théologique d'excellentes monographies sur les doctrines et les personnages de ce temps. Outre les articles déjà nombreux du *Dictionnaire*, nous avons eu, il y a quelque 25 ans, la belle thèse de M. Heurtevent sur *Durand de Troarn et les origines de l'hérésie bérengarienne*. Voici aujourd'hui, sur *Alger de Liège*, une autre thèse présentée pour le doctorat en théologie devant la Faculté de Strasbourg, par M. Louis Brigué, professeur au Grand Séminaire de Nancy [1], en attendant que demain M. Peltier, professeur au Grand Séminaire d'Amiens, nous donne son *Ratramne*, dont le *Dictionnaire* a déjà publié, l'an dernier, les lignes maîtresses (t. XIII, col. 1780-87).

On ne se doutait pas assez de la place considérable tenue par Alger de Liège († vers 1140) dans la théologie de l'Eucharistie. Le cardinal Billot, si sobre de documents historiques dans ses traités, fait cependant appel à l'autorité d'Alger, en ce qui concerne la réalité des accidents eucharistiques *(De sacramentis*, t. I, édit. de 1924, p. 437). Signe certain de la grande valeur du théologien de Liège.

Après une introduction historique sur la vie, assez mal connue, et les ouvrages d'Alger, M. B., pour exposer sa doctrine eucharistique, suit les grandes divisions du traité *De sacramentis corporis et sanguinis dominici :* 1° La vérité du corps du Christ dans l'Eucharistie ; 2° La vérité du sacrifice de la messe; 3° La valeur des sacrements chez les indignes et les hérétiques.

On ne doit pas oublier qu'Alger arrive le dernier parmi les écrivains antibérengariens. Ses devanciers, à coup sûr, ne le valent pas; mais à coup sûr aussi, Alger a profité de leurs travaux et son mérite consiste moins dans une originalité qu'il n'a pas cherchée, que dans une systématisation qui fait pressentir les théories du XIIIe siècle et surtout celle de S. Thomas.

En ce qui concerne « la vérité du corps du Christ dans l'Eucharistie », il est deux points sur lesquels Alger a porté davantage son investigation et fait réellement progresser la théologie : la théorie de la *conversion* et la *permanence des espèces*. Nul, avant lui, n'avait aussi bien compris que la conversion du pain et du vin au corps et au sang du Christ était à envisager uniquement du côté de ces éléments matériels transformés, alors que le terme de cette conversion, le corps du Sauveur, ne subissait aucun changement. Cette idée, qu'Alger exprime clairement, ouvre de très près le chemin au mot « transsubstantiation »; elle écarte des traités eucharistiques certaines questions qui faisaient difficulté et que le concept malheureux de *création* ne permettait pas de résoudre. Dès lors, tout va s'éclairer à ce sujet. La scolastique mettra définitivement au point cette notion. — En ce qui concerne les espèces, Alger les considère comme demeurant sans sujet. S'il ne sait pas encore bien dégager leur objectivité, si même certaines de ses conclusions sur la profanation des saintes espèces paraissent déconcertantes, il applique fort bien à l'Eucharistie la notion de sacrement, quand il fait des espèces réellement subsistantes le signe du corps du Christ.

Sur le problème de la messe, Alger est un augustinien. Il fait ressortir le besoin qu'a l'homme de posséder un sacrifice et l'on comprend mieux que le Christ ait voulu conserver aux chrétiens un rite aussi nécessaire à la nature humaine en leur laissant, sous un aspect sensible, l'oblation de son corps sur l'autel. Sans doute, dans l'exposé théologique du sacrifice de la messe, il reste encore bien du chemin à parcourir pour en arriver aux solutions plus complètes des âges postérieurs ; mais il y a déjà, chez Alger, une esquisse des deux éléments qui doivent intervenir pour préciser la nature du sacrifice eucharistique : représentation du sacrifice de la croix, mais réalité du sacrifice en raison de la réalité présente à l'autel du corps et du sang du Sauveur. Et c'est dans la séparation sacramentelle du corps et du sang que se trouve la véritable figure de la Croix dans la messe. Il n'est pas jusqu'à la doctrine du corps mystique s'unissant au corps réel dans l'immolation de l'autel que n'ait soulignée l'écolâtre de Liège.

Sur la valeur des sacrements et de la messe des indignes, Alger est moins affirmatif ; on doit reconnaître que sa pensée a évolué. Sans doute, il ne fut jamais partisan de la nullité absolue des sacrements des hérétiques. Il s'arrêta, pendant un temps, à la théorie de la *forma sacramenti*, dont il est, sans doute, l'un des principaux théologiens. Mais dès que, par une étude plus détaillée de l'Eucharistie, il lui sembla que ce système n'était pas le bon, il fit appel, et cette fois complètement, aux principes de l'évêque d'Hippone : Le sacrement ne dépend pas plus de la foi du ministre que de sa valeur morale... Les sacrements sont pleinement valides, s'ils sont conférés comme ils doivent l'être ; ils restent sacrements de l'Église, et sont capables de sanctifier, non les héré-

dans le cas où il se sert de l'instrument qu'est le sacrement). Par rapport à la destruction du péché, la contrition est et reste, même en dehors du sacrement, une cause efficiente. Cf. *In IV Sent.*, dist. XIV., q. 2, a. 2, q. 1. Elle agit donc, à cet effet, tout comme le sacrement dont elle renferme le propos, agirait. Voir Billot, *De Sacramentis*, t. II, thèse IX, § 2 (édit. de 1895, p. 83).

[1] Louis Brigué. — Alger de Liège. *Un théologien de l'Eucharistie au début du XIIe siècle.* — In-8 de XII-190 p., 25 f. — Paris, Gabalda.

tiques eux-mêmes, mais ceux qui s'en approchent avec les dispositions convenables.

La thèse de M. Brigué est bien conduite. On se prend parfois à regretter que les dimensions restreintes du volume n'aient pas permis à l'auteur de développer plus complètement certains points importants. Mais la figure d'Alger est bien replacée en son milieu et ses traits parfaitement reconstitués. C'est surtout comme théologien préparant l'avenir qu'Alger est intéressant ; on voit paraître chez lui l'effort du raisonnement, en vue d'ordonner et d'approfondir les vérités révélées ; effort encore peu hardi, mais réel pourtant et qui ouvre le chemin aux systématisations futures.

3. — C'est encore du sacrement et du sacrifice de l'Eucharistie qu'il est question dans le petit volume de M. Lepin, *La Messe et nous* [1], publié dans la collection « La vie intérieure pour notre temps. » C'est un résumé et une vulgarisation des idées contenues dans le grand ouvrage *L'idée du sacrifice de la Messe d'après les théologiens, depuis l'origine* (Paris, 1926).

Les deux premiers chapitres cependant débordent le cadre de l'ouvrage antérieur, puisque l'auteur y retrace avec assez d'abondance les origines de l'Eucharistie et de la Messe et y approfondit la signification religieuse et mystique des sacrifices de l'Ancienne Loi. C'est seulement à partir du ch. 3, *Le sacrifice de N.-S. J.-C.*, que M. L. propose les idées — très belles d'ailleurs — qui lui sont plus ou moins personnelles : distinction, au Calvaire, de l'*immolation*, œuvre des Juifs, et de l'*oblation*, acte personnel du Christ ; *perpétuité* de cette oblation, qui fait de la vie entière de Jésus-Christ « un sacrifice continu, qui n'est pas le sacrifice sanglant et proprement rédempteur, qui y conduit seulement et le prépare, mais qui n'en est pas moins, dans un sens réel, le sacrifice parfait, donnant à Dieu sa vraie gloire » (p. 89). C'est ce sacrifice continu qui se perpétue encore aujourd'hui dans le ciel. « Il ne s'agit pas évidemment d'une nouvelle rédemption. Le Souverain Prêtre ne s'offre que pour une ratification éternelle de la rédemption déjà opérée, aussi pour une actualisation éternelle de la glorification que cette rédemption donne à Dieu » (p. 97). Aussi faut il conclure : « Le sacrifice du Christ est constitué *essentiellement* par son oblation ou la donation agréable qu'il fait de lui-même à son Père. Cet acte d'oblation ou de donation est inséparable de son Sacerdoce. Il a commencé à son entrée dans le monde, et il a duré toute sa vie terrestre. Il a eu son point culminant dans la Passion rédemptrice, mais se perpétuera comme son Sacerdoce dans l'éternité même » (p. 96).

Tout ceci pour amener la théorie du « sacrifice simple oblation » à la messe. M. L. n'accepte ni la théorie de Vasquez, ni celle de Lessius, ni à plus forte raison celle de De Lugo et de Franzelin, ni même celle de Billot, dont il conviendrait de ne pas séparer Bossuet. Tout un paragraphe est même consacré à réfuter, comme une hypothèse étrange et erronée quant à l'appui qu'elle prétend trouver dans le concile de Trente, l'explication que nous avons proposée, ici même et ailleurs, il y a quelques années. Il est possible que nous n'emploierions plus toutes les expressions qui ont pu être suggérées par le rappel d'une controverse du XVIII^e siècle, derrière laquelle M. Lepin a eu bien tort de se croire visé. Mais il n'en reste pas moins vrai que le sacrifice-oblation nous paraît insuffisamment rendre compte de la vérité du sacrifice eucharistique. Non pas, certes, que les définitions de Trente suggèrent une distinction à établir entre les mots « oblation » et « immolation, » — nous l'avons dit maintes fois avec Billot lui-même, — mais parce que, si l'oblation explique suffisamment le rapport de la messe à la Croix, elle ne rend pas compte suffisamment de la *réalité* du sacrifice de la messe qu'il est difficile d'identifier *numériquement* avec celui du Calvaire. Nous n'avons jamais parlé d'immolation *réelle* à l'autel, surtout dans le sens d'une « mise à mort », d'une « occision » ; ce qui aboutirait à cette absurdité que le Christ, que nous savons par la foi être à jamais vivant, perdrait « réellement » cet état de vie pour passer « réellement » à un état de mort (p. 114).

Il est facile de discréditer une théorie en lui prêtant un sens qu'elle n'a jamais eu. Avec M. L. et avec l'Eglise catholique, nous confessons que l'immolation mystique de la messe n'apporte au Christ vivant et glorieux aucun changement, aucune modification dans son être. Mais avec le concile de Trente, interprète de la pensée de l'Eglise, nous disons que, dans le sacrifice eucharistique, les paroles de la consécration, qui font à la fois le sacrifice et le sacrement, placent, *vi verborum*, le corps seul sous les espèces du pain, le sang seul sous les espèces du vin, bien que par concomitance toute la personne du Christ soit présente sous chaque espèce séparée. Il n'en reste pas moins vrai que le *vi verborum* établit une relation, fort réelle, de contenant à contenu, uniquement entre les espèces et la substance du corps ou la substance du sang. C'est dans cette relation très réelle qui accomplit la séparation mystique, — l'immolation mystique, — que gît toute la réalité que nous avons attribuée à l'immolation du Christ sur l'autel. Il y a ici plus qu'une oblation, il y a cette réalité mystérieuse de la séparation sacramentelle, laquelle n'est pas, répétons-le, une simple figuration, un simple symbole, une simple représentation. Ou, si l'on veut, c'est cela, mais avec la relation réelle des espèces à la substance du corps et du sang. Explication scolastique peut-être, mais qui du moins tient compte du dogme eucharistique dans son intégralité. Et c'est, ajoutons-le, non pas l'explication de Rivière contre

[1] **La Messe et nous, par M. Lepin. — In-12 de 190 p., 10 f. — Paris, Bloud et Gay.**

Plowden, mais celle de Bossuet, de Billot et même de S. Thomas.

Fort heureusement, ces discussions abstraites et les pages où domine trop exclusivement la note de polémique personnelle sont l'exception dans l'excellent petit livre du savant professeur de Lyon. Nous n'en parlons nous-même que pour rectifier une explication mal comprise et faussement interprétée. Et c'est de tout cœur que nous souhaitons plein succès à *La Messe et nous*, dont la lecture et la méditation feront du bien aux âmes.

C'est surtout dans le dernier chapitre, « La messe, sacrifice de l'Eglise », que le chrétien fervent trouvera matière à sanctification personnelle, par la conviction qu'il y acquerra que le sacrifice du Christ doit se prolonger et se parfaire dans son propre sacrifice.

4. — Dans l'ouvrage du P. Charmot [1], S. J., nous retrouvons la doctrine du Corps mystique appliquée à la participation des fidèles au sacrifice eucharistique. La messe est bien, en effet, « *le sacrement de l'unité* » ; elle crée, autour du Christ, l'union intime des hommes et plus spécialement des chrétiens [2].

Le R. P. montre d'abord comment, autour des sacrifices anciens, Dieu réalisa peu à peu son admirable dessein d'unité. Jésus-Christ, par son Incarnation, par l'effusion de son sang et par l'Eucharistie consomma l'union des membres. Désormais tous ensemble, Tête et corps, nous sommes un seul Prêtre et une seule hostie. A la sainte messe nous exerçons notre fonction sacerdotale. Avec le prêtre qui consacre l'hostie, nous offrons la sainte Victime du Calvaire, toujours vivante au ciel. Notre oblation commune rejoint l'oblation du Christ.

Les trois Eglises, celle de la terre, celle du purgatoire et celle du ciel, participent en même temps à l'unique sacerdoce, à l'unique holocauste, à l'unique oblation de l'Agneau de Dieu.

L'union réalisée par le Saint Sacrifice est la source d'une spiritualité anti-individualiste et large comme le monde. La charité est ainsi remise à sa place royale. Elle inspire tout l'ascétisme et toute la dévotion. Elle ouvre d'immenses et magnifiques perspectives sur le rôle social des chrétiens dans le monde. *Le sacrement de l'unité* répand à profusion, avec la lumière, la joie, la confiance, le courage, l'amour de tous les hommes dans le Christ.

Ce livre sera utile pour la lecture spirituelle, la prédication, pour les cercles d'études, pour la méditation, les retraites. La théologie et la piété y sont unies comme deux cires fondues.

VII. — Manuels et Textes

1. — Dans cette Chronique de théologie mérite de figurer le *Cours Supérieur* de la *Doctrine catholique*, dont M. le chanoine Boulenger vient de donner une 11e édition [1]. C'est dire le succès de l'ouvrage, et nous tenons à souligner que l'indication rituelle : « édition soigneusement revue et corrigée » n'est pas ici un vain mot. Nous ne pouvons, évidemment, entrer dans le détail ; mais nous sommes assurés que cette publication accroîtra encore le succès d'un ouvrage devenu pour ainsi dire le manuel classique.

2. — Le théologien accueillera également avec faveur le projet de M. l'abbé J. Raimond, aumônier de la Légion d'Honneur, de nous donner un cours synthétique de religion, dont l'*Introduction*, qui à elle seule remplit un volume entier, a paru récemment [2].

L'ouvrage ne comprendra pas moins de dix-sept volumes. Mais il prétend bien n'être pas « une suite décousue de traités sans lien, qui ne laisse pas deviner la splendeur et la solidité de la théologie catholique. » Il sera un exposé, logiquement ordonné, centré sur la notion même de religion. Chacun de ses termes, Dieu, l'Homme, et leur trait d'union Jésus-Christ, qui se prolonge dans son Eglise, sera étudié logiquement. C'est une nouvelle synthèse qui se prépare, sur le plan quelque peu modifié de la *Somme théologique* de S. Thomas. Le développement de ce plan grandiose suppose la suppression de la division classique, empruntée au Catéchisme du concile de Trente : « Dogme, Morale, Sacrements. » Encore que le côté pédagogique y perdra peut être, nous ne pouvons qu'applaudir à cette décision. Nous nous réjouissons même d'avance de constater, au fur et à mesure de la publication des volumes, comment l'auteur surmontera les grandes difficultés — qu'il ne s'illusionne pas sur ce point — de son projet. L'étude des sacrements, en particulier, réclame un tel développement que nous ne voyons pas encore très bien où l'auteur la placera dans son vaste programme. Et pourtant elle est essentielle...

Ce premier volume indique donc d'abord le plan de cet ensemble qui veut conduire les âmes « de la vérité à la vie. » Puis, sous une forme nouvelle et vraiment attrayante, c'est l'exposé de ce qu'est la Révélation, ouvrant sur l'infini le regard de notre intelligence ; l'étude des sources de

[1] F. Charmot, S. J. — **Le Sacrement de l'Unité.** *Méditation sur la sainte Messe.* — In-12 de xii 224 p., 12 f. — Paris, Desclée De Brouwer.

[2] Il serait intéressant de montrer comment cette idée de « sacrement de l'unité » remonte à la prière sacerdotale de la Cène par un enseignement unanime et continu de la Tradition. Pour nous en tenir aux âges apostoliques et subapostoliques, signalons les textes suggestifs de la *Didachè*, ix, 4 ; de S. Ignace, *Ad Ephes.*, xx, 2 ; et de S. Irénée, *Cont. hær.*, l. V, c. 2, n. 3.

[1] A. Boulenger. — **La Doctrine catholique.** *Cours supérieur* — I. *Dogme*, in-8 de xvi-262 p. ; II. *Morale*, 260 p. ; III. *Moyens de sanctification*, 222 p. ; IV. *Liturgie*. 160 p. — Lyon, Vitte.

[2] J. Raimond — **Introduction ; De la Vérité à la Vie.** — In 12 de x-258 p., 12 f. — Paris, Desclée De Brouwer.

cette révélation, enseignement de l'Eglise et Ecriture Sainte, sans oublier le rappel de la nécessité d'un emploi raisonné des principes premiers directeurs de la connaissance.

L'ouvrage contiendra « plus que l'essentiel, pas de superflu, mais le vrai confort ». Il aura sa place marquée dans la bibliothèque de tous ceux qui voudront s'instruire des choses divines, d'une manière rapide et sûre, en cherchant dans la doctrine un principe de vie. Nous lui souhaitons bon succès.

3. — Le cours de théologie de l'*Angelicum* vient de s'enrichir d'un *De Fide*, du P. Lumbreras, O. P.[1] C'est un bon commentaire de la *Somme théologique* (IIa IIæ, q. 1-16), avec des notes assez nombreuses empruntées aux auteurs modernes et aux commentateurs espagnols de la *Somme*, notamment Bannez, Jean de Saint-Thomas et surtout Vitoria, dont les *Reportata* ont été récemment édités. L'ouvrage est destiné aux étudiants. On le constate à toutes les pages, par le soin que met l'auteur à donner la substance même de l'enseignement thomiste, sans entrer dans les discussions trop subtiles. C'est donc un manuel élémentaire, excellent, mais auquel il ne faut pas demander plus qu'il ne promet.

Ce commentaire très littéral de S. Thomas suppose que le professeur saura mettre en relief les thèses importantes qui, en raison même de la littéralité du texte, ne se dégagent pas de l'ensemble avec assez de relief. Nous pensons même que l'auteur aurait pu se dispenser de reproduire certaines assertions, très justes en soi pour quiconque comprend le grand don divin qu'est la foi, mais qui tombant sous les yeux des incrédules ou même simplement des libéraux de nos jours, provoqueraient des réactions regrettables. Le n° 223, par exemple, nous reporte, en les approuvant, aux plus sévères répressions de l'Inquisition espagnole.

4. — Le R. P. Hermann, C. SS. R., est mort au moment même où il venait de réviser la 6e édition de ses *Institutiones*. La 7e édition a été revue, du moins pour le tome I, par les PP. Steibler et Raus, de la même Congrégation.[2]

L'ouvrage du P. Hermann est trop connu pour qu'il soit nécessaire d'insister sur son contenu et ses caractères. — Le premier volume comprend la théologie fondamentale et les trois traités *De Deo uno, De Deo trino, De Deo creatore*. Le second renferme les autres traités dogmatiques : *De Incarnatione, Marialogia, De gratia, De virtutibus, De sacramentis, De Novissimis*, suivis de trois tables de matières : 1° Index des matières importantes (index analytique); 2° Index. par ordre alphabétique, des erreurs et des fauteurs d'erreurs ou d'hérésies ; 3° Index général par ordre de traités.

L'exposé du P. Hermann est simple, clair, logique, s'appuyant surtout sur l'Ecriture Sainte et la Tradition. Point de discussions historiques. A peine l'énoncé des controverses. Quand l'auteur prend parti, c'est toujours avec sagesse, bien que l'une ou l'autre de ses positions soit discutable. La disposition typographique aide beaucoup, dans cette nouvelle édition, à séparer l'essentiel de l'accessoire, et ce n'est pas mince avantage.

Les réviseurs ont laissé le second volume à peu près sans retouches. La bibliographie du premier est plus « à la page », bien qu'on rencontre çà et là des références à des auteurs médiocres et que d'excellents travaux soient passés sous silence. Ainsi, dans la « Marialogie », les études du P. Dillenschneider paraissent inconnues.

Néanmoins, la théologie de Hermann demeure un des bons manuels à mettre entre les mains de nos étudiants de séminaires.

5. — Le *Florilegium patristicum* de Bonn (Bonn, Hanstein, éditeur) publie une édition critique d'un poème de la fin du Ve siècle, dont l'auteur, vraisemblablement un Africain, est demeuré anonyme. C'est le *Carmen ad Flavium Felicem de resurrectione mortuorum et de judicio Domini*. Hartel l'avait édité en 1871, dans le 3e volume des œuvres de S. Cyprien. Mais J.-H. Waszink le réédite aujourd'hui, à grand renfort d'apparat critique (in-8 de VI-186 p., 7 mks). Les manuscrits ont été comparés entre eux, dans leurs divergences, avec des procédés lumineux spéciaux. Aussi cette édition apporte-t-elle toute sécurité. Six prolégomènes font suite à la longue bibliographie initiale. Le premier étudie les manuscrits ; le second, les rapports des manuscrits entre eux et leur autorité ; le troisième, les éditions ; le quatrième s'efforce, dans la mesure du possible, de reconstituer la personnalité historique de l'auteur ; enfin, les deux derniers envisagent la disposition du poème et ses sources.

Le poème lui-même est édité avec un luxe de notes indiquant les variantes, les imitations, le commentaire littéraire et théologique.

6 — Une nouvelle série, la « Bibliothèque augustinienne », éditée chez Desclée De Brouwer, et qui a pour but de faire connaître les œuvres de S. Augustin, traduites en français et annotées, s'ouvre aujourd'hui par trois opuscules [1] relevant de la morale chrétienne. Ils exposent les principes de cette morale à des points de vue divers : recherche de la fin dernière, nature et ordre des vertus, nature du bien en général, combat chrétien ou

[1] De fide *(IIa IIæ, q. 1-16)*, disseruit Petrus LUMBRERAS, O. P. — In-8 de XII-200 p., 12 lires. — Rome, Angelicum.

[2] Institutiones theologiæ dogmaticæ, auctore J. HERMANN, C. SS. R. Editio septima. — Deux vol. in-8 de X-854 et 942 p., 95 f. — Lyon, Vitte.

[1] Œuvres de S. AUGUSTIN. — I. La Morale Chrétienne *(De moribus Ecclesiæ catholicæ, De Agone christiano, De natura boni)*. — Texte, traduction, introduction et notes par B. ROLAND-GOSSELIN, professeur à l'Institut catholique de Paris. — In-12 de 252 p., relié toile, 15 f. — Paris, Desclée De Brouwer.

lutte spirituelle dont la foi fournit les lumières directrices.

Les pages consacrées par S. Augustin à de tels sujets méritent d'être méditées. Elles sont ici groupées sous le titre général : *La Morale chrétienne*.

Cette nouvelle édition fournit le texte latin et le texte français en regard, avec des notes complémentaires rejetées en fin du volume. On indique aussi, au besoin, des variantes éditées plus récentes. On a introduit en marge du latin des notes logiques fort précieuses, qui permettent au lecteur de suivre sans peine le développement de la pensée toujours complexe de S. Augustin.

Un deuxième volume, en préparation, étudiera des problèmes moraux sur le *mariage*, le *mensonge*, le *culte des morts*, la *patience*, le *jeûne*. Souhaitons qu'il soit inutile d'ajouter au livre une page supplémentaire de notes et de corrections.

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — En ce qui concerne l'absolution du complice *in peccato turpi*, ne peut-on pas considérer comme cas de nécessité (et donc absolution valide et licite) celui d'un prêtre qui absout son complice (directement des péchés ordinaires, indirectement du péché de complicité) parce que ce dernier, se disposant à faire la sainte communion (sans obligation d'ailleurs), ne pourrait s'en abstenir sans provoquer un grand étonnement, pas plus qu'il ne pourrait, pour la même raison, passer du confessionnal où il se trouve à celui d'un autre prêtre ? D'autre part, refuser l'absolution, ne serait-ce pas exposer le pénitent à faire une communion sacrilège ?

De même, le prêtre qui est appelé auprès de son complice mourant peut-il, sans étonner et sans éveiller des soupçons, s'y refuser en indiquant ou en priant lui-même un autre prêtre de s'y rendre à sa place ?

R. — L'absolution du complice est gravement illicite et tombe sous le coup d'une excommunication réservée au Souverain Pontife *specialissimo modo*. Toutefois, une exception est faite pour le cas où le pénitent est en danger de mort : « Absolutio complicis in peccato turpi invalida est, præterquam in mortis periculo ; et etiam in periculo mortis, extra casum necessitatis, est ex parte confessarii graviter illicita ad normam constitutionum apostolicarum et nominatim constitutionis Benedicti XIV *Sacramentum Pœnitentiæ*, 1 Jun. 1741. » (Canon 884).

L'absolution du complice est donc valide en cas de danger de mort, raisonnablement présumé, même si l'on se trompe en le jugeant exister. Car bien souvent il est difficile de l'apprécier exactement. Or l'Eglise, qui veut le salut de tous ses enfants, supplée la juridiction déficiente, toutes les fois qu'il est nécessaire, afin de tranquilliser les consciences.

Toujours valide *in periculo mortis*, l'absolution du complice n'est cependant pas toujours licite, si bien que le confesseur absolvant validement encourrait cependant l'excommunication.

Quand est-elle licite ? Dans quatre cas, qui sont expliqués en théologie morale : 1° quand aucun autre prêtre, même sans juridiction, n'est présent ou ne peut être appelé ; — 2° quand un autre prêtre présent refuse d'entendre la confession de la personne malade ; — 3° quand le pénitent refuse de se confesser à un autre prêtre ; — 4° quand on ne peut appeler un autre prêtre sans danger de scandale ou d'infamie, soit pour le confesseur, soit pour le pénitent.

Dans ce dernier cas, le prêtre complice doit cependant faire en sorte, autant que possible, que ce scandale ou cette infamie ne se produise pas, par exemple, en se retirant discrètement sous un prétexte quelconque. Sinon, il agirait illicitement et n'échapperait pas à la censure.

Ecoutons les moralistes sous la plume du P. Cappello : « Attamen sacerdos complex debet in hujusmodi casu periculum scandali vel infamiæ antevertere, *si* et *quatenus* possit, v. *g*. e loco sub aliquo prætextu discedendo. Quod si facere *omittat* quamvis commode possit, aut si periculum scandali vel infamiæ *confingat*, ubi non est, *illicite* agit et *censuram contrahit*, etsi valide absolvat. » (*De Pœnitentia*, n° 629, ad 4).

Est-ce là explication particulière de moraliste, dont on puisse discuter ? Non, car tous s'accordent, parce que le canon 884 doit être interprété selon les documents antérieurs au Code. Or, ces derniers ont formulé ces précisions.

Le confesseur complice s'ingéniera donc pour offrir au moribond un autre confesseur. Il est probable que s'il déclarait, soit au moribond, soit au prêtre appelé, qu'il ne veut pas ou ne peut pas entendre la confession, il susciterait de l'étonnement et éveillerait des soupçons fâcheux. Mais il y a la manière, surtout quand on n'est pas pris au dépourvu. Le prêtre appelé ne se scandalisera pas, très probablement, si on lui dit : « Vous me rendriez service en venant visiter un de mes paroissiens malades, et plus encore si vous pouviez entendre sa confession. » Il n'y a pas que le péché de complicité qui puisse mettre en délicatesse un curé avec ses paroissiens ! Le confrère charitable ne s'arrêtera pas à cette supposition. Et dût-elle lui venir à l'esprit, qu'en toute charité il s'empresserait davantage. Cela dépend beaucoup des circonstances, sans doute. Mais remarquez bien que pour être coupable, il faut pouvoir commodément, c'est-à-dire facilement, éluder la confession du complice : « quamvis commode possit. » Si le prêtre complice juge qu'il ne le peut pas facilement, il absoudra licitement. Ce qu'on demande, c'est qu'il ne se dise pas à priori que c'est impossible, et ne se mette aucunement en peine d'enfreindre la défense grave de l'Eglise.

En dehors du péril de mort, serait-il encore permis au confesseur d'absoudre son complice ? — Dans une très grave nécessité, *in gravissima*

necessitate, de nombreux auteurs le pensent. Citons, par exemple, Gianni, qui écrit : « Periculo mortis æquiparari potest *gravissima* necessitas pœnitentis, v. g. si nullus alius confessarius omnino adest (in missionibus) et pœnitens per longum tempus absolutione careret ; non vero *necessitas ordinaria.* » *(Institut. Moralium Alfonsianarum Epitome*, nº 556, b).

Arregui : « *In adjunctis extraordinariis*, v. g. in locis missionum, in quibus *nullus alius* sacerdos præter unum complicem reperiatur, valide et licite absolveret sacerdos suum complicem. » *(Summarium theol. mor.*, nº 647).

Busquet Garcia Bayon : « Casus æquivalentes periculo mortis : 1º Casus gravissimæ necessitatis... 2º Necessitas adimplendi aliam legem divinam... 3º *Periculum infamiæ ex parte sacerdotis complicis.* Non sine probabilitate extendi potest ad casum sacerdotis complicis qui sine gravissimo infamiæ periculo non posset ab audienda confessione et absolutione danda abstinere. Casus est sacerdotis complicis qui supponitur cum femina peccasse alieno habitu indutus et ideo non potest abstinere ab audienda confessione illius mulieris quin turpitudinem suam ei revelet cui ignota erat et alias ignota manebit. » *(Thesaurus confessarii*, nº 892).

A ces noms, on ajouterait Génicot, Ferreres, Noldin, Bucceroni, etc. Ce qui intéresse, c'est la raison qu'ils invoquent. La défense de l'Eglise n'est qu'une loi positive, tandis que la loi de la communion est une loi divine, pour autant au moins qu'elle enjoint de recevoir la sainte Eucharistie plusieurs fois au cours de la vie, et la diffamation est interdite par la loi naturelle. D'autre part, en interdisant la confession et l'absolution, on fermerait au pénitent le chemin de la réconciliation avec Dieu. L'Eglise n'a pas pu vouloir cela. Il faut donc raisonnablement en inférer que sa loi admet, par exception, la permission d'absoudre dans tous ces cas très graves où le salut est en jeu, la réputation en péril, la vie surnaturelle en souffrance.

C'est pourquoi Cappello ne craint pas de dire : « Hæ rationes adeo sunt graves, ut sententia præfata etiam *intrinsece probabilis videatur.* Sane lex humana in hisce casibus collidit *tum* cum lege naturali cavendi scandalum atque infamiam, *tum* cum lege divina positiva præcipiente sacram communionem aliquoties sumendam. Præterea, nisi benigna hæc sententia admitteretur, concludendum foret, mulierem per longissimum tempus, imo forte per totam vitam usque ad mortem beneficio absolutionis carere : quod non modo menti Ecclesiæ, piæ matri, minus conforme est, sed prorsus alienum. » *(Op. cit.*, nº 632). — Et plus loin, à propos d'un autre cas : « Hæc opinio *practice certa est*, quia periculum infamiæ fuit potissima ratio, propter quam legis rigor mitigatus fuit : unde si in aliquo casu ejusmodi ratio *evidenter* habeatur, non videtur agere contra legem qui complicem absolvat » (nº 633).

C'est là, toutefois, une opinion seulement, que par ces longues citations nous avons voulu mettre en relief. D'autres auteurs, beaucoup plus sévères, rejettent une épikie aussi large. La peine portée contre le prêtre absolvant son complice est d'une si sévère rigueur qu'elle marque, à coup sûr, l'intention du législateur de restreindre ses adoucissements aux seuls cas d'exception expressément formulés.

D'autre part, il est à remarquer que les cas donnés en exemple pour motiver l'opinion large, sont de ceux qui doivent se rencontrer rarement. Et s'ils peuvent recevoir une autre solution, ne faut-il pas s'y employer, plutôt que de risquer, par une épikie trop étendue, d'énerver la loi de l'Eglise ?

Or, ces cas peuvent recevoir deux solutions.

1º Taire en confession le péché de complicité, et le réserver pour une accusation qui sera faite, en temps opportun, à un autre confesseur que le complice. — Solution probable seulement, c'est vrai, mais qui pourtant, en raison des auteurs qui la soutiennent, mérite d'être retenue « Quidam probabilem habent sententiam, quæ tenet pœnitentem in necessitate communicandi, vel celebrandi, quando alius confessarius præsto non est, posse confessionem instituere apud confessarium complicem, reticendo peccatum complicitatis, quasi ageretur de peccato episcopo reservato in similibus adjunctis. Quod si, dicunt, peccatum complicitatis bona aut mala fide in tali casu accusatum fuerit, sacerdos absolvens eatenus effugit excommunicationem, quatenus explicite moneat pœnitentem de iteranda accusatione peccati complicitatis apud *alium* confessarium. » Cette opinion, que le P. Cappello (n. 623) ne trouve pas solide, l'invite à signaler une solution pratiquement plus sûre, la seconde annoncée.

2º Plus simplement : omettre la sainte communion, ou bien communier après avoir fait un acte de contrition parfaite, sans confession. « *Practice* melius est, ad vitandum *periculum*, ut pœnitens abstineat ab hujusmodi confessione ; proinde vel omittat S. Communionem, nisi urgeat peculiaris ratio necessitatis aut saltem devotionis, vel, omissa confessione et elicito actu contritionis perfectæ, ad illam accedat. »

C'est la solution pratique qui nous semble convenir au cas proposé. D'autant que pour autoriser l'absolution du complice, il faudrait encore étendre l'épikie au delà des limites entrevues par les tenants de l'opinion plus large. Le pénitent *in casu* n'a pas d'obligation de communier *ex præcepto*. Il faudrait faire la preuve qu'il y a cependant pour lui nécessité *très grave*, et non seulement grave, de communier. Il faudrait prouver qu'à s'abstenir il y aurait réellement scandale : or le scandale, on le sait, est relatif aux circonstances. Il faudrait prouver que réellement il n'a pas un autre confesseur qu'il puisse aborder sans causer un étonnement tel qu'il y ait danger pour sa propre réputation ou celle du confesseur auquel il s'est adressé. Le cas donnerait, comme on